

LOS CONCEPTOS DE LA RAZÓN VITAL Y SU POSIBILIDAD CRISTIANA (1)

P O R

MARINO YERRO BELMONTE

“Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto.”

ORTEGA Y GASSET, 1914.

“Esperemos que España, país de la luz y la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos.”

XAVIER ZUBIRI, 1931.

FILOSOFÍA Y FE

Nos introducimos con esta cuestión en un área del pensamiento, en donde se origina un conjunto de alarmas mentales a cuya presencia no se da siempre la precisa justificación que quizá requieran. Con toda seguridad estas alarmas provienen de que no es un área puramente intelectual en la que irrumpimos. La fe no es un acto intelectual. La acción de creer no es de ningún modo emitida por un acto autónomo de la inteligencia. Esto último es ya cosa que ni le ocurre a las mismas ideas que sean fieles al destino humano que las concibe como tales. Muchos menos motivos existirán para que las creencias ostenten el signo de pertenecer al cuerpo aéreo de las puras teorías. Creer es una acción del hombre en la que más que la inteligencia reflexiva se pone la intimidad, la totalidad del ser que uno es. Tener fe es un estado primario que la vida humana adelanta necesariamente a todo propósito de entender algo. Comenzamos a creer en el mismo punto en que empezamos a contar con realidades que no vemos, que no tenemos presentes por medio de conceptos. Se cree en lo que no se ve. La fe es siempre ciega. Una realidad que esté sometida a una constante iluminación intelectual, consciente, puede estar siendo razonada, imaginada, deducida, asociada a otra, etc.; pero, mientras tanto, no participa de las condiciones que dan vida a una creencia. La fe no necesita entender nada propio con sentido lógico, aunque se recomiende como conveniente, y a veces como imprescindible, el entender, de la más estricta manera intelectual, todo lo que nos hace creer, es decir, aunque se razone lo más posible aquel fondo de creencia que concierna a la

(1) Sería conveniente, como introducción a este trabajo, que el lector que desee apoyarse en mayores bases consulte, del mismo autor, *El problema filosófico y los filósofos*, publicado en *Bolívar*, órgano del Ministerio de Educación Nacional de Colombia, núm. 27. Puede verse también *Vitalogía frente a fenomenología*, revista *Alcalá*, núms. 23-24.

acción misma que la hace ser creída. En realidad, lo que se cree no se entiende; más bien se sobreentiende. La fe habría que estudiarla como nuestro sobreentendimiento. Esto hace que el raciocinio sea en cierto modo algo subsidiario de la creencia. La fe no consiste en razón. De aquí el que ninguna clase de razón pueda destruir una fe. Una creencia se pierde porque es una acción humana que puede debilitarse, enfermar y hasta extinguirse. Pero no hay raciocinio capaz de poder dañar una fe que sea viva. La creencia se alimenta de misterios, que son como formas espirituales que se identifican consigo mismas en tanto cuanto no pueden ser explicadas intelectualmente, no pueden ser raciocinadas. Las razones, los razonamientos, cuando aparecen aislados en su pura abstracción, más bien surgen en los momentos en que la fe se pierde. En este estado, mientras no se forman nuevas creencias o la fe se vivifica, al hombre sólo le queda la razón para sostenerse en su descreimiento, para superar la crisis, hasta el instante en que sienta su vida recuperada por una firme creencia. Los hombres totalmente descreídos suelen ser hombres totalmente racionalistas.

Al poner la filosofía al lado de la fe se comete conscientemente una contradicción: la de pretender que una realidad que pertenece a una esfera de rango claramente especulativo tenga un campo de interacción común con otra realidad que se caracteriza, casi en exclusivo, por no disponer de una facultad de especulación racional. Es inútil que ese punto de interacción de la filosofía y la fe lo busquemos en la zona estricta de la inteligencia. Sólo existe una realidad mayor donde el hacer filosófico y la creencia forman dos esferas que andan transfundidas: la realidad de la vida humana. Es en el vivir en donde puede sorprenderse la verdadera unidad en que se constituyen la fe y la filosofía. Ambas esferas se las observa cumpliendo una misión de ser apoyo fundamental a determinadas actuaciones humanas. La filosofía apoya el sentido original de todo lo que se idea y se conoce; y la fe constituye la apoyatura de las realizaciones a que se somete todo lo que se idea y se conoce. El hacer filosófico ocupa el punto central de lo que en cualquier caso se necesita saber para realizar la vida humana; la creencia ocupa, a su vez, el centro de todo lo que no se necesita conocer o contemplar racionalmente para vivir. Estos dos puntos centrales nunca han aparecido hasta ahora superpuestos, y mayor cuidado se puso en no tomarlos tal y como aparecen fundidos en la vida. La actividad teórica de la mente ha mantenido una especial vigilancia para tenerlos a una distancia de ninguna manera reductible. Creer y filosofar son, en efecto, dos acciones esencialmente distintas. Si nos fijamos en la forma ejemplar de tener fe, que es en la de tener

fe religiosa, notamos que el hacer filosófico adopta una actitud de servidumbre con respecto a la creencia. La filosofía sirve a la fe. De esta manera se mantiene la distancia, una distancia de jerarquía espiritual. La fe se concibe como otra forma de conocimiento, pero posterior y de más alcance que el conocimiento racional. El supuesto es el de que la fe empieza en donde acaba la razón. La creencia llega a donde no llega el razonamiento. En este sentido, la filosofía se ocupa de la fe, pero no lo hace sobre la realidad humana del que cree, sobre la acción misma de creer, sino que se ocupa especialmente de los contenidos de la creencia. La filosofía se dedica, pues, a razonar en lo posible el objeto o los objetos de la fe. Se trata de dar alguna base racional a la explicación de determinados misterios religiosos a los que se brinda una actitud creyente. En más de una ocasión se ha caído en la deformidad de pretender que la fe se fundase, no ya en la confianza que debía suministrarla sus propios objetos, sino en otra cosa de racionalidad distinta. Esto traía como consecuencia que cuando se hacía problema la racionalidad, se hacía problema también la religión, lo cual es ciertamente absurdo. Hay, como dice Hessen, una certeza inmediata peculiar al conocimiento religioso (2). Esta certeza es la de la fe. A ella no se llega por ningún camino filosófico. No nos hace, en efecto, más religiosos una pura reflexión ideológica (3).

En cuanto a la acción humana de la creencia, se juzga como algo que no puede ser pensado racionalmente, por constituir una realidad entrañada a las condiciones caprichosas de la vida. Estas condiciones hacen que las acciones del hombre, incluyendo la acción de creer, sólo puedan ser objeto de la ética. Se dictamina que la vida humana sólo puede ser racional sometida a un reglamento de conducta moral. La vida obedecerá al capricho en tanto que una razón ética no le imponga las normas de una conducta individual. El hombre sólo puede hacer de su vida algo racional a base de moralidad. La razón se opone a la vida, y ésta tiene que ver con aquélla en la medida en que se someta a su imperio normativo. Razón y vida han sido una oposición continua en la historia de la filosofía. Sólo en casos excepcionales se ha entrevisto parcialmente su esencial conexión. La filosofía no se había hecho cargo de la vida humana como cuestión de estricto hacer filosófico. Se pensaba en las cosas naturales y en las ideas como únicas realidades sujetas a una comprensión racional. Así que la fe era, para la filosofía sobre todo, "las cosas de la fe".

Pero actualmente estamos asistiendo a una etapa histórica en la

(2) *Teoría del conocimiento*, Johanne Hessen. Revista de Occidente, Madrid, 1932, pág. 218.

(3) *Idem*, pp. 218, 221.

que vemos a la vida humana erigirse en primordial objeto de la filosofía y con capacidad de transformar los más esenciales aspectos ontológicos. Alarmarse por este suceso declara una torpeza mental supina. En cambio, intentar ignorarlo ya es cuestión mucho más grave y que pone a la mente sobre una decisión de enorme responsabilidad. Pero lo que menos puede alarmar y lo que menos puede ignorarse y lo que constituye el paso decisivo y capital de la filosofía en nuestro tiempo, no es el solo suceso de aparecer la vida como objetivo fundamental del pensamiento, sino el haberse dado con la certeza de que la vida humana misma es razón, tiene una estructura sistemática y racional, que, además, *por ser una estructura dinámica, enseña a avanzar racionalmente al pensamiento con un nuevo y radical sentido*. La vida humana no es caprichosa, ni opuesta a la razón, sino que ella misma es razonamiento, razón viviente. En verdad que el hecho solitario y exclusivo de la existencia humana, como un objeto más de la inteligencia —por mucha importancia que tenga el objeto, y la tiene—, sólo trae confusión y angustia, y produce una flúida ósmosis de claridades y tinieblas, con desviaciones perniciosas. Sin embargo, el descubrimiento que se ha hecho, precisamente en España, formulado en forma estricta desde la ya lejana fecha de 1923 (4), en la que la vida humana se presenta *como la misma razón que da que pensar a todas las demás realidades*, establece un punto de arranque perfectamente claro y definitivo. No es sólo un nuevo objetivo filosófico que trae variantes ontológicas a la cuestión del ser, sino un nuevo método de pensar, una manera nueva y sistemática de conducir las ideas, *sin el cual método será imposible pensar con efectividad en las realidades esas nuevas regiones ontológicas*.

Así que el descubrimiento filosófico de la vida humana, en su aspecto más interesante como método de pensamiento, va a tener para nuestra meditación dos primeras consecuencias:

a) Que la fe no es “otra” forma de conocimiento opuesta a la razón y superadora de las limitaciones de ésta, sino que representa siempre una fase del total proceso del conocer. Por tanto, ni siquiera en lo que se refiere a su forma ejemplar de fe religiosa, hay que concebirla “más allá” de la razón; en todo caso, había que situarla “más acá”, como fundamento original del razonamiento. De este modo, la fe misma empieza a ser razón en el sentido de abrir la posibilidad misma del razonar.

b) Que la racionalidad de la acción humana en el creer no proviene en exclusivo de la conducta moral que se imponga, o sea que la reali-

(4) Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, O. c., t. III, p. 142.

dad de un hombre que se pone a creer tiene una estructura racional propia, independiente del conjunto de reglas éticas a que obedezca. Lo que nos indica que la fe —no excluyendo la fe religiosa—, como forma de vida humana, es algo perfectamente razonable en sí misma, aunque este “pensar la fe”, en el sentido expuesto, sólo puede ser llevado a cabo desde un razonamiento viviente. La fe es una realidad de la vida, y este inevitable arraigo condiciona toda la racionalidad humana que tiene como creencia.

Estas mismas consecuencias modifican profundamente las relaciones de la filosofía con la fe. La filosofía ya no es un mero instrumento mental extraño del que la fe se sirve para razonar en lo posible sus contenidos o la explicación de su objeto. Antes la razón era algo opuesto a la fe, estaba indefectiblemente fuera de ella y se la usaba de un modo subsidiario. Ahora sucede que la fe se encuentra con la filosofía, trabados ambos mundos de un modo irremediable a la vida humana, que es de donde la fe recibe precisamente su sentido primario de *fe viva*. Y como lo que mejor fundamenta a la filosofía actual es el haber desvelado la verdad de que la vida humana es radical razón, esto es, realidad sistemática, ello trae como resultado, por una parte, que la fe use de la razón desde su propio despliegue vital; por otra, que la filosofía, al hacer su desarrollo mental desde la razón viviente, encuentra como acto primario de su razón vital a la fe. De aquí el que tengamos que distinguir dos cuestiones: 1.^a De qué modos es la filosofía admitida por la fe. 2.^a Cómo la filosofía está obligada a pensar la fe.

Para plantear la primera cuestión nos vamos a servir de unas ideas de don José Gaos, contenidas en su estudio sobre la filosofía de Maimónides, publicado en uno de los últimos números de la *Revista de Occidente* (5). El señor Gaos se vió en la necesidad de examinar las formas en que la fe se ha visto relacionada con la filosofía. Comienza su descripción diciendo que ha habido una filosofía externa a la fe y una filosofía interna a la fe. La primera —dice— es propia de quien no tuvo fe, o si la tuvo la perdió; por tanto, este tipo de filósofo se ocupa de la fe ajena o de la propia pasada. En este caso, la fe es un objeto muerto de la filosofía. Téngase en cuenta que el señor Gaos no advierte todavía nada de lo que nosotros hemos meditado más arriba. En el segundo caso, la filosofía o razón es un instrumento de la fe viva. Ahora bien, en este último aspecto pueden ocurrir dos cosas. Primero, que la filosofía o razón, como instrumento de la fe viva, se nutra de conceptos y categorías que proceden de regiones mentales contrarias a esa fe o, por lo menos, distintas. Pongamos nosotros unos ejemplos: lo que hace la

(5) *Revista de Occidente*, Madrid, t. XLVIII.

patrística con la cultura pagana, San Agustín con Platón, Aristóteles asimilado por Santo Tomás, regiones mentales absolutamente distintas y lejanas de la experiencia cristiana. Segundo, que la fe pueda segregar sus propios conceptos y categorías. Volvamos a tomar la iniciativa en los ejemplos: *Sustancia* es un concepto que proviene de una región de pensamiento extraña a la fe-de Cristo; en cambio, *transustanciación* es la muestra de un concepto segregado desde la misma fe cristiana, aunque, no obstante, se advierta el lejano arraigo pagano en la semántica del término. Lo importante sería que los conceptos segregados de la fe derivasen íntegramente de sus propias exigencias internas, siendo estas categorías las que predominasen en la dialéctica de los razonamientos, sin subordinación esencial a términos producidos en extranjeras zonas de pensamiento. Esto es lo que llegaremos a proponer en las resoluciones finales de esta meditación. Mientras tanto, quedémonos con el señor Gaos observando el interés que tiene el resolver la cierta oposición que la fe siempre guarda ante las razones extrañas. Recordemos, por nuestra parte, los prolongados recelos del cristianismo antes de adoptar las posiciones filosóficas de Aristóteles. Ni siquiera el rigor y celo usado por Santo Tomás en la asimilación intelectual del estagirita pudo ser consentido como aceptable en sus primeros intentos de magisterio filosófico. Nada entonces llegó a ser vigente antes de que tuviesen lugar centenarias disquisiciones. El inicial aristotelismo de la época hubo de someterse a su correspondiente compás de espera. En definitiva, el problema de usar categorías racionales extrañas a la fe, alejadas de la órbita del cristianismo, siempre viene a reducirse a un problema de conciliación. Se supone que conciliar la razón extraña con la fe es necesario para que ésta llegue a admitirla. El señor Gaos dice que esta conciliación se verifica gracias a una interpretación. Es más, que la conciliación consiste en esa interpretación. La fe ejerce como una hermenéutica de los conceptos ajenos y los ajusta a un camino racional que puede explicar de alguna forma sus verdades fundamentales. La razón se transforma en un instrumento, el cual, gracias a la interpretación, queda dotado de aquellos requisitos indispensables con que las verdades de fe se vierten a sí mismas, ya que no se puede pensar que se revelen, pues esta revelación, si se trata, como en este caso, de la fe cristiana, es patrimonio exclusivo de la Divinidad.

Es preciso hacer constar que en la situación concreta del cristianismo la razón ha ido menguando su extrañeza con el tiempo, y hemos llegado a un momento histórico en que la original inquietud ante las realidades proviene, en gran parte, desde los mismos supuestos cristianos. El movimiento de la inteligencia en los últimos veinte siglos se ha venido sosteniendo sobre el ámbito del cristianismo. A pesar de esto

nos vemos obligados a declarar lo que será más difícil de admitir, pero que no por ello es menos verdadero: que por primera vez el cristianismo va a hacer filosofía a partir de propias razones internas, lo cual ocurre porque, al mismo tiempo, también por vez primera, la filosofía no se contenta ya con movilizar la inteligencia *sobre* el ámbito cristiano, sino que por fin se ha decidido a vivir íntegramente su razón radical *desde* ese ámbito. No es que la filosofía se haga religión, sino que se hace, al fin, históricamente fiel a sí misma. En adelante, el cristianismo tendrá para pensar su interna creencia una razón filosófica surgida y formada dentro de su mismo ámbito histórico. He aquí lo que hacía exclamar a Ortega y Gasset, sin que el hombre hiciese nada por frenar el cálido gozo que tenía al decirlo: "Somos nosotros los que nos encontramos viviendo en su raíz la definición cristiana, lo que quiere decir que por primera vez el hombre europeo ha saltado fuera del círculo mágico trazado por la doctrina griega" (6).

Para que las cosas hayan ocurrido así y podamos tener una comprensión de su sentido es preciso saber cómo la filosofía ha planteado la solución del camino racional que ahora inicia. Hay que hacerse cargo de los términos en que el hacer filosófico ha superado su ceguera histórica, pues esto es indispensable para saber el modo en que la vida cristiana encuentra unas razones y categorías perfectamente consanguíneas de sus verdades y experiencias (7).

LA NUEVA POSIBILIDAD CRISTIANA

Hemos hecho ya el primer esclarecimiento. Indicamos que existen precisas y claras fronteras que separan la filosofía de la fe, entendiendo esta última, claro está, en su plena vivencia de fe religiosa. Resolvimos decir que la fe no era razón filosófica. También dejamos entrever que la fe más que un objeto del entendimiento lo era de un peculiar sobreentendimiento. No obstante, percibimos como en escorzo el modo primigenio con que la fe comenzaba a ser algo racional, algo que tenía un sentido de razón propio, íntimamente necesario para ejercitar la creencia de una manera viva. La fe aparecía en este nuevo sesgo como la realidad básica de un hombre que creía en algo, y que, además, tenía que dar razón de esta su acción de creer. No era el caso, pues, de que hubiera que racionalizar el objeto de la fe, sino de que la acción de creer tenía su íntima razón, su vivo sentido, era inteligible desde sí misma.

(6) Curso de Ortega y Gasset, *Estudios de historia de Toymbee*, Madrid, 1949.

(7) En este punto, por exigencias dialécticas del tema, se habrían de incluir los epígrafes "El planteamiento filosófico" y "Sustancia y entes", que tengo redactados. Pero las dimensiones del trabajo alcanzarían una desusada amplitud que no consiente el volumen de esta Revista.

Advertimos cómo la filosofía se encontraba con la fe radicando en la vida humana; pero entonces la razón, en vez de desarraigar la creencia en beneficio de sus puros conceptos, empezaba por eliminar tan abstractos intermediarios y tomaba posesión íntegra de la fe en cuanto que era en concreto una acción de esa vida, esto es, en cuanto que era esa vida la vida individual de un hombre quien la creía.

Ahora que ya no tenemos ser mal entendidos y podemos avanzar con la mente libre de paráliticos escrúpulos sin fundamento, intentaremos hacer comprender una afirmación más decisiva: *que la fe es también razón*. Y lo es, no sólo en el general sentido de una razón ajena que se ocupa de la fe como tal realidad humana, sino, sobre todo, en el sentido más profundo de que esta acción de la vida humana, que es la fe, es ella misma racional; mejor, es ella misma razón. Estar viviendo una creencia es estar viviendo dentro de una realidad que tiene su estructura propia. Y por lo mismo que el sistema vital, que es la acción de todo hombre, tiene un sentido radical de razón, *creer es estar haciendo de mí algo en que estoy de acuerdo con una forma sistemática de la vida humana*. No perdamos de vista nuestro fundamental supuesto de que la vida humana misma es razón en cuanto primariamente da razón de toda realidad radicada en ella. De aquí que la creencia, aunque su objeto sea absolutamente trascendente, esté radicada al ser del hombre. La fe, por tanto, se constituye, ante todo, en la vital razón que da la vida humana de la realidad creyente. Esto nos permite admitir que la fe puede ser algo que se piensa, que se razona, que se entiende, cuanto menos por la única razón viva que puede hacerlo desde su concreta realidad, por la razón viviente. La razón racionalista, la razón de la pura naturaleza y de las puras ideas, cometió un pernicioso error al separar el objeto de la fe de la acción de creer. Por un lado, se consideró como la principal tarea filosófica el dedicarse a ver cómo se podía, de algún modo, razonar el objeto de la fe para lograr concretarse con él. Por otro lado, en cambio, la acción de creer se relegaba a ser cosa de la vida del hombre, cuyos actos se tenían como irracionales en sí mismos, a no ser que cayesen bajo el imperio normativo del intelecto. Este tenía, frente a la vida, la exclusiva misión de fundar un reglamento ético como único medio de hacer racional la conducta humana.

Pero es el caso que toda creencia es primordialmente una acción de la vida, y, por tanto, sólo los conceptos de la razón de esa vida, sólo los conceptos de la razón vital, pueden pensarla como tal realidad. Por lo que se refiere a nuestro caso concreto, postulamos que la razón vital de la fe cristiana, de la creencia cristiana, tiene hoy

importantes tareas que cumplir de acuerdo a los requisitos del método de pensar de que partimos. Enumeraremos algunas.

a) En primer lugar, historificar la fe cristiana, ver al cristianismo en su historia, dar a la creencia cristiana la base histórica que le es propia; en fin, ver cómo se ha ido haciendo la interpretación cristiana de la realidad. Aquí es, precisamente, en donde aparecería la conciliación de la razón abstracta con la fe como una sola fase histórica del cristianismo, y no en exclusivo, como el absoluto modo de entender racionalmente la fe. En el estudio citado de don José Gaos la conciliación de la extrañeza en que están la razón y la fe, es una cuestión que queda adscrita a un período determinado del cristianismo, ya que éste, como fe y como vida, desborda en mucho la tal cuestión.

b) En segundo lugar hay que razonar la vida de la fe. O sea, dar el sentido de la creencia cristiana como una estructura vital, como un sistemático modo de vivir. De esta razón vital de la figura del vivir cristiano se extraería la fundamental contribución del cristianismo al entendimiento general de la vida humana.

c) Ahora bien, el objeto fundamental de la fe cristiana no es un producto creado absolutamente en el vivir de la creencia, sino que trasciende por completo de ella. El auténtico conocimiento de la fe no proviene de la fe misma, sino, precisamente, de su objeto principal, esto es, de Dios. El Ser Divino es quien da el conocimiento capital de la fe cristiana, es decir, es quien da el Dogma. El Dogma no lo hace el cristiano, sino que es siempre una revelación de Dios. Pero resulta que Dios no ha revelado todo lo dogmático de golpe, en una sola vez. La revelación Divina la constituye la serie de revelaciones que se van dando en el tiempo a los hombres por medio del cristianismo y su Iglesia Católica. Cabe hablar también de una vida del Dogma, de una historia del Dogma, en la que Dios va acompasando la vida del cristiano al transcurso de sus providenciales revelaciones. De aquí que ni siquiera lo dogmático, la materia de fe, pueda realmente empezar por declarar, sin más, el Dogma, por enunciar lo "dogmático", sino que más justo fuera que *primeramente se hiciese cargo de lo que ocurre a la vida del cristiano para ver cómo determinados dogmas se le revelan en determinados momentos y no en otros*. Es decir, que según la razón vital la fe cristiana comienza por ser la historia de su "comunicación divina", de su mensaje dogmático.

Este pensar vital de la fe cristiana nos proporciona el segundo modo radical de razonar la creencia; o sea, nos descubre las conexiones en que está la fe cristiana con las otras realidades y acciones de la vida y nos determina el sentido en que cumple su función entre ellas. Ahora tendríamos que abrir otro epígrafe con el título de *Las conexio-*

nes vitales de la fe, para razonar esta nueva perspectiva. La enorme amplitud del tema, que, desde luego, impediría su inclusión aquí, nos disculpa en cierto modo el que lo soslayemos en este momento. Pásemos, por consiguiente, al tercer sentido racional de la fe, que nos es de más inmediata urgencia.

LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO

Se ha descubierto que existe una perspectiva intelectual en la que se razona a la creencia como algo radicado a mi vida. Esto mismo ya nos ha servido de supuesto para que sea admitida la existencia de otra perspectiva racional en la que aparece la fe como una forma de vida, como una conexión de acciones vitales, cuya exposición hemos soslayado por el motivo antes dicho. Ahora nos hemos quedado en buena situación para comprender el sentido racional que asiste a una tercera perspectiva que nos presenta a la fe como aquello que hace posible el que vivamos, el que tengamos vida. Si soy capaz de vivir es gracias a que vivo desde una creencia. La fe es el supuesto de mi vida humana, desde donde realizo mi vida. Claro que hay que estar en la evidencia de una cosa decisiva: que el tener fe no me dice absolutamente lo que tengo que hacer para vivir. Al hacer mi vida me apoyo, desde luego, en la creencia, pero sólo hago lo que una situación determinada me proporciona como posibilidades de vivir. La fe es lo que ya tengo como vida para poder realizar lo que realmente quiero ser. Pero sólo desde una situación concreta puede sobrevenirme la incitación de proyectar mi vida en el futuro. Debo, por tanto, tomar contacto con la situación para hacer algo cuyo supuesto está determinado por la fe. El caso es que lo que me propone la situación es, como digo, algo incitante y algo tan problemático como las posibilidades entre las que tengo que elegir para dar rumbo a mi vida. La fe no es cuestionable, pero las situaciones por las que pasa son, sobre todo, eso: cuestión, problema. Ahora bien, para el vivir cristiano, para la vida que consiste en ser cristiana, para partir, en fin, desde esta creencia que se llama cristianismo, ¿qué problemas y posibilidades presenta nuestra situación? ¿Qué es lo que hay y sucede en nuestro contorno que apriete el núcleo íntimo de la fe cristiana y someta al creyente a la prueba de vivir esa fe según proyectos determinados y actuales?

Como lo que aquí estamos tratando es de advertir con qué conceptos va a pensarse la fe cristiana, los problemas que se presenten serán los que promuevan la situación intelectual en que está la razón filosófica del cristianismo. *Los problemas filosóficos del cristianismo serán aquellas cuestiones que muevan a la mente cristiana a pensar su*

propia fe dentro de nuestra situación, o sea dentro de la situación en que estamos hoy como creyentes. Vamos a referir algunos de estos problemas, ya que es imposible por ahora que podamos descubrir el horizonte completo, en donde de seguro irían apareciendo más a medida que las perspectivas intelectuales fuesen aumentando.

1.º Una cuestión de extrema importancia es averiguar si es preciso conservar el concepto de *sustancia* tal y como lo hemos heredado de los filósofos griegos. Es ésta quizá la primaria cuestión que hay que resolver. Si se toma al cristianismo en todo su radicalismo filosófico, resulta que el ser sustancial que nos han legado los pensadores eleáticos no puede perdurar como forma intelectual capaz de pensar la vida cristiana. La mente cristiana ha introducido algunos conceptos en los cuales está, y sólo auténticamente en ellos, la raíz de una concepción cristiana del ser de la realidad. Con un poco de rigor y seriedad intelectual es inadmisibile la convivencia mental de la "sustancia" griega y la "criatura" cristiana. El ser no es una sustancia, es una criatura, proclama desde su fondo esencial el cristianismo. No puede haber otra base metafísica que ésta para la filosofía cristiana. El ser "criatura" opera sobre el concepto del ser de tal modo que, precisamente, le arranca aquellas propiedades características que le habían atribuído los griegos. Frente al ser que es "el ser que ya era", el ser creado es un ser que absolutamente no era, o si se quiere, que era nada (Zubiri). La criatura es un ser que se hace de la nada. Con un mínimo de buen sentido asombra que se haya creído posible pensar el ser de la realidad en el cristianismo a base de un concepto griego del ser, del que está separado por un verdadero abismo ontológico. Claro que esto es lo que en realidad no se ha hecho. De haber pensado hasta sus últimas consecuencias intelectuales el ser como "ser creado", toda la incorporación de la filosofía pagana hubiese tenido un destino muy diferente. Por lo pronto, el ser de la sustancia es un ser que se basta a sí mismo, es un ser suficiente. En cambio, el ser "criatura", el ser creado, se caracteriza precisamente por su insuficiencia radical. Lo existente siempre ante sí, le amenaza de ser anonadado. El ser de las cosas creadas se *inclina* por sí mismo hacia la nada; esta inclinación sólo es no interrumpida por el poder de Dios, por la conservación divina de la creación. Desde el punto de vista cristiano es forzoso hablar de una cierta presencia de la nada en las criaturas, en el ser de lo que hay. Claro que esta concepción agustiniana de la realidad de la nada ponía en peligro la verdad de los principios aristotélicos de la identidad y la contradicción (8). Los cristianos dieron la palabra a Aristóteles. Pero era San

(8) Víctor Frankl, *El descubrimiento de la nada por la filosofía medieval y la ontología existencial de Santo Tomás*. "Bolívar", Bogotá, núms. 27 y 28.

Agustín y el cristianismo quienes tenían la razón. El mundo es un valle de lágrimas, algo que insufla el ámbito de su negatividad al ser de la realidad. Ya es inexplicable que se siga dando la razón a Aristóteles (9).

2.º A la luz ontológica de este ser creado, el ser del hombre cobra un extraordinario sentido cristiano. La nihilidad que en las criaturas naturales es una "privación" de suficiencia, en el hombre es una negación de su ser. El ser de la vida humana es un ser realmente "insustante", menésteroso, enfermo. Para manejar una expresión de San Agustín, al hablar del hombre hay que hablar no de una "causa eficiente", sino de una "causa deficiente". Es lástima que las mejores posibilidades de una filosofía cristiana se agotaran en San Agustín. Santo Tomás se dedicó a corregir el pensamiento de aquél. Explicó la nada como una estructura contingente de la criatura. O sea que la nada acompañaba a las cosas en la forma de "poder ser". Pero las cosas eran para Santo Tomás las cosas de la naturaleza, y su idea de la naturaleza la había tomado íntegramente de los griegos. La nada, como contingencia de las cosas naturales, se reduce exclusivamente al momento del "no ser" en el concepto de movimiento de la filosofía helénica. De esta forma la "nada" cristiana queda fuera, no invade al ser. Ahora bien; la negación que imprime la nihilidad puede constituirse, en efecto, como mera posibilidad en las cosas, como un posible "no ser" en el movimiento de ellas. Pero la vida humana tiene un ser que se caracteriza precisamente por ser capaz de dar a esa posibilidad vigencia actuante. *El hombre es una realidad que puede negar su ser.* La movilidad del ser de la sustancia se comprende por una actualización suficiente de su potencia de ser. Pero el ser humano, como ser "criatura", tiene una tendencia hacia la nada, y su realidad puede actualizar esta tendencia nihilista o salvarse de ella. Esto nos hace comprender filosóficamente uno de los conceptos fundamentales del ser cristiano: el pecado. El ser humano no pecaría si no se sintiese invadido por la nada. Pecar consiste realmente en que el hombre se abre a la nihilidad en vez de abrirse a la salvación de la vida.

3.º Al hablar del pecado nos ponemos delante el problema de la libertad en el cristianismo. El ser cristiano permite al hombre el franquear en cada instante formidables abismos metafísicos. El ser cristiano, en un determinado momento, puede pasar de la afirmación absoluta de su ser a su negación más absoluta. Veamos: he aquí un hombre que está en gracia de Dios, que tiene su ser plenificado por la vida divina. De pronto, en un instante, ha decidido no estar en gracia de Dios,

(9) El "ser" de Aristóteles nos hizo a imagen y semejanza de la Naturaleza. Esto nos alejó metafísicamente de Dios.

su ser ha “caído” en el pecado, se ha dado “muerte” de tan radical manera que mientras viva en ese estado de ser pecado, sólo acredita estar “condenado” a un destino “eterno” de negación. Pero he aquí que, en otro momento inmediato, tiene como un permiso metafísico para emigrar a ser otra vez un ser afirmado por la gracia divina. Esto lo mueve a ponerse en la posición de ser de nuevo vida plenificada, vida que tiene un destino absoluto de salvación. La vida cristiana se hace en este continuo tránsito, en donde a cada nueva ejecución el hombre pasa a comprometer “eternamente” su ser. Sin duda que para que el hombre pueda vivir cristianamente así tiene que estar en posesión de una condición ontológica que le permita ejercitar esa transmigración esencial. *El hombre no se salva o se condena accidentalmente, sino sustancialmente.* Su sustancia emigra de ser una cosa a ser otra. El hombre es libre en este sentido radical. No es que tenga libertad, que le hayan dado estas o las otras libertades. *El hombre es libertad de ser.* No tiene un ser fijo, o sea es libre en el sentido de “carecer de identidad constitutiva” (10). De lo contrario, un ser metafísicamente fijo, no móvil, no daría ocasión a salvar tan terribles distancias ontológicas. Esto reimplantaría de un modo nuevo la “herencia” del pecado original. Y tendría además otras consecuencias. Ya sería admisible que la filosofía pudiese decir algo de “cómo” puede surgir el pecado. Sin inmiscuirse en la realidad del pecado, en lo que *es* el pecado, cuya entera explicación se encomienda al Dogma, la metafísica podría sondear la posibilidad del pecado, cómo se imprime la pecaminosidad en la vida humana (11).

4.º El hombre es un ser insuficiente, menesteroso, atenido a una constitutiva libertad de ser. Bien; pero resulta que la vida cristiana lo es, sobre todo, por algo que ocurre en un determinado momento de la historia humana: *que Dios se hace hombre.* ¿Se ha meditado esto con todo el alcance filosófico que tiene para la vida humana? ¿Dios, Dios, se hace hombre!... La Divinidad misma adopta el ser de una realidad “caída” en pecado, y, además, la vive íntegramente, radicalmente. *Pensar la vida cristiana es pensar, en primer lugar, la vida de Cristo.* Cristo como vida humana, como hombre, con todos los privilegios y deficiencias ontológicas de este ser (12).

5.º ¿Qué es la vida bienaventurada como tal vida? ¿Es sólo “conocimiento” de Dios, como se ha creído hasta ahora? Y por contraposición: ¿qué *es* la vida en el infierno? ¿Cómo vive “condenado” el

(10) Ortega y Gasset, *O. c.*, t. VI, p. 34.

(11) Kierkegaard, *Concepto de la angustia*. “Revista de Occidente”, Madrid. Prólogo.

(12) Véase del autor, *Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Revista “Alcalá”, núm. 30.

hombre que ha negado su ser al negar al Ser Divino? ¿Será que la vida bienaventurada vive plenificando su ser de cierta forma? ¿Será que la vida condenada vive "pensando por ser" lo que era, por lo que pudo ser, o por ser lo que es en su condenación?

6.º La vida humana consiste en ser una perspectiva. Dios está en todas partes; por tanto, tiene en sí todas las perspectivas humanas. En cierto modo, Dios puede concebirse como todos los puntos de vista que los hombres pueden desarrollar en el infinito. Entiéndase que pueda Dios significar eso, no que lo sea esencialmente. Pues los hombres nunca llegarán a desarrollarse en el infinito, y de aquí que tampoco puedan llegar a completar jamás la infinita perspectiva divina. Ahora bien, está mal dicho hablar de Dios como una perspectiva infinita. No hay perspectivas infinitas, es una expresión contradictoria. Dios es un punto de vista que sólo puede concebirse como tal ante los hombres. Sólo diferenciado de cada punto de vista humano se puede concebir el punto de vista divino. Dios será, por consiguiente, otra perspectiva más para nosotros, pero será la perspectiva superior que integra la de todos los hombres. ¿No sería legítimo que el cristianismo pensase la realidad divina desde nuestras vidas, es decir, desde los hombres creyentes que miran a Dios y se quieren ver a sí mismos desde Dios, desde lo que El les revela de sí mismo y de ellos? Veamos cómo Ortega y Gasset explica esto: "Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las verdades parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien, esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera "razón absoluta", es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¿De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo..." (13). Me parece excelente que se diga que "Dios es el símbolo del torrente vital", porque no es más que la consecuencia real de que el hombre y todos los hombres hayan sido creados como símbolo y semejanza del mismo Dios. Por otra parte, la afirmación de

(13) Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1923, O. c., t. III, p. 202.

que el punto de vista de Dios es el de cada uno de nosotros, como dice muy bien en su *Lógica* don Manuel Granell, "equivale a afirmar que nuestras verdades parciales son verdad para Dios. Y podría añadirse: de ahí la comprensión y el perdón que posibilita la esperanza del cristianismo. El Dios perspectivista, lejos de pugnar con el dogma, viene a destacar, precisamente, las más puras esencias del Dios Hombre" (14).

Bástenos, por ahora, esta breve enumeración de los problemas filosóficos del cristianismo. Pueden surgir otros muchos. Pero sólo en este sentido nos resulta admisible la frase de Kierkegaard de que la fe "es el órgano que resuelve los problemas dogmáticos". En primer lugar, la fe no es primordialmente un órgano mental del conocimiento, sino la estructura vital de una creencia. En segundo lugar, el Dogma no es uno ni muchos problemas. En el caso concreto del cristianismo, los problemas no son del Dogma, sino de la vida cristiana. Evitando estas posibles desviaciones, si concebimos la fe como órgano de la vida, como vida que da razón de algo, y si nos limitamos a considerar los problemas del Dogma como aquellos problemas filosóficos que suscita el Dogma a la vida cristiana, entonces ya podemos decir que la resolución de estas cuestiones filosóficas del cristianismo quedan atendidas al pensamiento de la fe, o lo que es lo mismo, a la razón que da la vida cristiana de sí misma.

FILOSOFÍA CRISTIANA

Expone don José Gaos en el citado estudio sobre la filosofía de Maimónides que existen dos racionalismos de la fe. El primero toma las categorías de una razón extraña y las concilia con las categorías de la creencia por medio de una interpretación. El segundo saca la razón, o pretende sacarla, de los mismos términos que segrega la fe. En el caso de un puro creyente ambos racionalismos de la fe resultan en principio algo sospechosos. Las razones de la fe no se conforman con lo fundamental, con el creer, con el ejercicio de la fe, sino que pretenden introducir una iluminación extraña en un terreno en el que sólo cabe poner primariamente una acción vital. Así que el puro creyente no sólo considera inauténtico utilizar una razón ajena para pensar la fe, sino que igualmente juzga peligroso que la creencia quiera iluminarse con categorías intelectuales propias, que tanto en este caso como en el otro son acreedoras de una racionalidad que no pertenece a la acción misma de creer. La fe es, como dijo Scheler, "una libre

(14) Manuel Granell, *Lógica*. "Revista de Occidente", Madrid, 1949, p. 380.

posición de la persona" (15). Se defiende, por tanto, la autenticidad de lo que es la fe, la cual no consiste en ningún afán cognoscitivo de buscar la verdad y captarla, pues en la creencia —siempre refiriéndonos, claro está, a la creencia cristiana— es la verdad la que va hacia el hombre, es Dios quien nos infunde la verdad mediante la fe, El es quien nos pone la fe. Vistas así las cosas, el puro creyente tiene toda la razón. El creyente no puede evitar en tener "su razón", la razón a que se atiene respecto a la fe. Pero esta "razón" del puro creyente no pertenece ya ni a unos requisitos mentales extraños, ni siquiera a unos términos lógicos que proviniesen del objeto de la fe. Esta nueva "razón" ya sólo está adscrita a la acción misma de tener que creer, no a la elaboración intelectual abstracta de los contenidos de la creencia. De modo que este imprescindible entendimiento de los contenidos de la fe quedará remitido totalmente a aquella radical razón vital de la creencia.

Pues bien, en la historia del cristianismo sólo ha habido cabida intelectual, hasta ahora, para aquellos dos racionalismos de la fe de que nos habla don José Gaos. A la creencia cristiana todavía le queda la libre disposición de poder ser razonada vitalmente. Si lo que podemos llamar intelecto cristiano hubiese partido más de la vida cristiana y menos de lo que tenía como intelecto extraño o propio, se hubiera dado la justa ocasión para que existiese hoy una auténtica filosofía del cristianismo. No era la misión filosófica del cristianismo bautizar intelectualmente a Aristóteles y a Platón y quedarse ahí. De aquí los motivos justificados que asisten a Ortega y Gasset para explicar que "cuanto se ha llamado filosofía cristiana ha sido más bien la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo. San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de filosofía cristiana efectiva se debe a él. Pero no bastaba un hombre, por genial que fuera: era menester dispensar todos los viejos conceptos, librarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó. Y aun cabe precisar un poco más: es posible que si entre los griegos no hubiese existido un Platón, el cristianismo de estos primeros siglos hubiera logrado la plena franquía de su inspiración, inmunizándose frente a la ideología archimundanal de aquellos helenos que pensaban con los ojos y con las manos. Pero Platón fué un seductor irresistible: hay en él un extrínseco parecido con la tendencia cristiana. También él

(15) Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. "Revista de Occidente", Madrid, 1949, p. 89.

hablaba de dos mundos —éste y el otro—, también en él se rumorea de una vida ultraterrena. El propio San Agustín reconocía en el platonismo la introducción a la fe cristiana. Mas, sin que yo pueda detenerme a mostrarlo, forzoso es decir que se trataba de un *quid pro quo*. El platonismo no es en ningún sentido cristianismo” (16). Con estas aserciones de Ortega coincide también Xavier Zubiri: “Cuando el cristianismo —dice Zubiri— pone en movimiento las mentes griegas no logra suscitar en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reacciones que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia...” “Aquí y allá se alumbraron de súbito intuiciones geniales en orden a la historicidad del espíritu humano. Pero quedaron, en definitiva, aplastadas y soterradas bajo el peso de lo recibido” (17). Pero lo peor ocurrió después. La asimilación cristiana de la filosofía helena fué tan exhaustiva, se incorporó con tan racional hermetismo, que hubo peligro de llegar a dogmatizar ciertas verdades metafísicas (18). Si esta dogmatización no se verificó realmente, su tendencia se mantuvo latente durante mucho tiempo, y hasta se pueden registrar comportamientos intelectuales que se apoyaron en ella como si en efecto se hubiese realizado. Esta latente, ya que no real, dogmatización de algunos postulados filosóficos encerraba un doble resultado: Primero, que ponía al Dogma adscrito al avatar histórico de la metafísica. Segundo, que coartaba la libertad en la especulación racional, forzando a seculares y a eclesiásticos a partir en cualquier época de aquellas verdades metafísicas investidas de cierto carácter oficial. Esta situación ha dañado tanto a la religión como a la filosofía (19).

Por todo lo dicho, a la filosofía cristiana sólo ya le queda partir del siguiente supuesto: el cristianismo se realiza en la vida humana, atañe a la intimidad del hombre. Este supuesto es tanto más verdad y es tanto más eficaz en cuanto que, precisamente, se identifica con la gran experiencia histórica que fué el cristianismo, a cuya experiencia se debe la fundamental contribución cultural de que *la vida humana consista en estar dedicada a algo, en darse entregada a algo que se considera valioso* (20). Pero como esta filosofía cristiana sólo puede ser razonada por la fe, por la fe en cuanto acción de creer, en cuanto vida, única fuente primaria que da razón de la creencia, resulta que la fe ha de ponerse por entero a sí misma en la filosofía. Lo que quiere decir que la filosofía cristiana sólo puede ser aquella que pone la vida

(16) Ortega y Gasset, O. c., t. V, p. 126.

(17) Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, p. 419.

(18) Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, p. 90.

(19) Idem.

(20) Ortega y Gasset, O. c., t. V, p. 154.

crisiana, lo cual no puede hacerse si no es con los instrumentos conceptuales de la propia vida del hombre. La vida crisiana como religión sólo pone la fe. La forma religiosa es siempre independiente. Pero si la vida crisiana, además, pone la vida, entonces la fe, como acción de la vida, no tiene más remedio que ser pensada en los términos de ésta. Y ahora ya es fácil advertir que este supuesto inaugura una gran tarea intelectual de la que sólo provendrán ventajas para la vida religiosa de la fe crisiana.

Marino Yerro Belmonte.
MADRID